

EMMANUELLE KADYA TALL

GUERRE DE SUCCESSION ET CONCURRENCE MÉMORIELLE À OUIDAH, ANCIEN COMPTOIR DE LA TRAITE

Au Bénin, le festival Ouidah 92 a ouvert la voie à un marché de la mémoire au sein duquel initiatives internationales, gouvernementales et privées entrent en concurrence. À partir de l'analyse d'une querelle de succession pour la charge de chef des cultes *vodun* à Ouidah, l'auteure montre comment ces cultes participent à la compétition mémorielle autour de l'esclavage.

En 2005, éclate une querelle autour de la succession au trône du Daagbo Hunon, chef suprême des cultes *vodun* à Ouidah. L'analyse de cet événement montre que les disputes autour de la prise de contrôle des cultes *vodun* s'articulent aux concurrences entre les pratiques de mise en patrimoine de l'histoire du pays impulsées par l'État béninois et les organisations internationales. Ces pratiques révèlent l'existence de deux modes rivaux de patrimonialisation : la muséographie des monuments ou des lieux d'une part, celle des biens immatériels (culture, rites, etc.) d'autre part. Or l'histoire de la « démocratisation » du pays s'est accompagnée d'une intensification de cette concurrence. C'est en effet à la suite de la Conférence nationale de 1990, qui avait permis à toutes les « forces vives » de la société civile de s'exprimer, que le président du premier gouvernement du Renouveau démocratique, Nicéphore Soglo, lança un projet de réhabilitation des cultures nationales au travers de festivals permettant de faire connaître au monde les richesses historiques du pays. Le premier avait pour thème la culture *vodun* et visait à concurrencer, sur le thème des retrouvailles avec la diaspora, la Maison des esclaves de Gorée. L'État béninois, la Mission française de coopération et d'action culturelle (MCAC) et l'Unesco engagèrent des sommes considérables pour assurer le succès de cet événement qui rassembla des représentants de toute la diaspora victime de la traite sur l'ancienne côte des Esclaves. Ce festival des arts et des cultures *vodun*, communément appelé Ouidah 92¹, s'est déroulé en février 1993, et a ouvert la voie à des processus

1. Pour plus de détails sur l'organisation et le déroulement du festival Ouidah 92, voir E. K. Tall, « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'études africaines*, n° 137, 1995, p. 195-208.



de patrimonialisation tous azimuts et à une compétition acharnée entre les promoteurs de différents projets : La Route des esclaves et La Renaissance culturelle au moment de la conceptualisation du festival, Gospel et racines lors du retour au pouvoir de Mathieu Kérékou, et enfin les nombreuses initiatives privées d'intellectuels formés à l'aube de l'Indépendance ou des héritiers de la révolution marxiste-léniniste convertis au néolibéralisme. Après avoir rappelé les faits, nous analyserons la montée en puissance du Daagbo Hunon (D. H.) dans le cadre des politiques de mise en patrimoine impulsées lors du marxisme-léninisme, puis montrerons comment les conflits autour de sa succession reflètent les mécanismes d'intensification de la concurrence des « mémoires » introduite par la démocratisation et l'ouverture des cultes locaux au marché international de la mémoire de la traite.

QUERELLES DE CLOCHER OU VISIONS DIVERGENTES DU PATRIMOINE ?

Au décès de D. H. Xuna en mars 2004, une âpre lutte de succession s'est jouée à la fois entre ses descendants directs et les différents clans ou segments de lignages concernés à un titre ou à un autre par la charge de chef suprême des *vodun* à Ouidah. C'est ainsi que début décembre 2005, quelque temps après la clôture des funérailles, un des fils de Xuna a tenté un véritable coup d'État en tentant de se faire introniser sur la place de Danwi, dans son quartier de Sogbadji, avec la complicité de la mairie de Cotonou² qui avait fourni tribunes, auvents et gradins pour abriter l'événement. Il était important que cette intronisation ait lieu au moins un mois avant les festivités du 10 janvier³, jour déclaré férié et dédié aux cultes *vodun* à la suite du festival Ouidah 92. Un mois de retraite initiatique au couvent lui aurait permis d'assumer légitimement la conduite des festivités. Les opposants à cette prise de pouvoir intempestive, alertés par des curieux et des sympathisants, se mobilisèrent très rapidement et les échauffourées qui suivirent conduisirent la police à intervenir et à prendre

2. Précisons que la mairie de Cotonou est dirigée par l'ancien président Soglo et que son épouse est originaire de Ouidah et descendante d'Afro-brésiliens (Aguda).

3. Plusieurs dates ont été proposées aux autorités béninoises par la Communauté nationale des cultes *vodun* au Bénin. Elles optèrent, comme le note malicieusement un informateur, pour le 10 janvier, jour de naissance de Monseigneur Steinmetz. Ce prélat d'esprit œcuménique a œuvré à la destinée de l'Église catholique dans l'ex-Dahomey de 1892 à 1934. C'est à son initiative qu'ont été construits le séminaire Saint-Gall et la cathédrale de Ouidah, laquelle a été bâtie grâce à l'apport en main-d'œuvre des adeptes du temple *vodun* qui la jouxte.

la Naagbo⁴ en otage pour tenter de ramener le calme. Des plaintes des différentes parties furent déposées ; le juge leur recommanda de trouver un accord, faute de quoi les autorités publiques se verraient dans l'obligation de trancher par voie de justice.

Les rumeurs les plus folles coururent, les uns et les autres s'accusant réciproquement d'avoir payé des mercenaires pour tenter d'obtenir gain de cause par la force. Cet épisode se solda par une vigilance de tous les instants des adversaires du fils de l'ancien D. H. qui se mirent à faire des tours de garde dans le temple et les maisons avoisinantes pour empêcher un nouvel incident. L'insurgé était le fils aîné de l'ancien D. H. ; il reçut le soutien de nombreux intellectuels de la région qui voyaient en lui un candidat parfait en raison de sa connaissance des valeurs « traditionnelles » et « modernes ». Son père, en effet, avait toujours privilégié ses fils au détriment des autres membres de la communauté, bien qu'ils n'occupassent aucune charge dans la hiérarchie du culte. L'insurgé semblait être l'interlocuteur idéal pour poursuivre l'œuvre d'un père qui avait compris combien il pouvait être fructueux de répondre aux attentes d'une diaspora en mal de racines. Ainsi, en 1988, le rituel périodique permettant de réactualiser les liens entre une communauté d'adeptes et son *vodun*⁵ avait-il été transformé en évocation et mise en spectacle du chemin parcouru par les esclaves lors du commerce de la traite, au grand bonheur des témoins de la diaspora, venus en grand nombre du Brésil, d'Haïti, des Antilles et des États-Unis. La procession à la plage et l'embarquement du D. H. sur une pirogue chargée d'objets-dieux réputés régénérer la puissance du chef prenaient une dimension nouvelle : ils évoquaient la mémoire des esclaves embarqués sur les navires négriers. Le *vodun* de la mer, qui apportait aux populations locales xula et xweda une pêche abondante, devenait ainsi l'ombre portée de l'Atlantique noir.

Mais l'héritage de ce savoir-faire et le soutien de la communauté diasporique étaient insuffisants pour prétendre au trône. La charge de D. H. restait une charge distincte de celle de chef de collectivité familiale (*akogan*) : elle exigeait

4. Titre honorifique des femmes chefs de culte. À Ouidah, ce titre désigne la femme qui partage avec le D. H. le trône de chef suprême des cultes *vodun*. Mais, contrairement à la dyade reine-mère/roi qui était renouvelée à chaque nouvelle investiture, la Naagbo conserve sa charge à la mort du D. H. et assure la régence jusqu'à l'intronisation du nouveau D. H. L'actuelle Naagbo appartient au même clan que l'ancien D. H., qui était son oncle paternel. Elle est la 7^e Naagbo et porte le titre de Naagbo Gbefa. Elle assure cette charge depuis le milieu des années 1980.

5. La célébration de ce cycle rituel, dont le cœur est la procession à la plage Ilekuta, est presque équivalente à l'intronisation d'un nouveau chef suprême des cultes *vodun* à Ouidah. En effet, elle mobilise l'ensemble des couvents *vodun* relevant de son autorité et exige de la part des adeptes concernés autant de sacrifices, d'offrandes, et de prises en charge alimentaires et vestimentaires.



autrefois de longs mois de retraite initiatique et n'était donc pas cessible à un enfant du lignage, fût-il l'aîné. La décision impliquait d'autres collectivités (*tata*⁶) et chacune d'entre elles devait réunir ses anciens pour déterminer qui était le meilleur candidat à proposer au conseil élargi. Ce conseil, ouvert à d'autres représentants de collectivités ne pouvant accéder au trône, mais dont les divinités étaient sous la protection du D. H., devait témoigner du bon déroulement du processus de succession. Un accord entre les différents protagonistes devait être acquis avant de faire intervenir la divination pour désigner l'élu, car la parole du Fa⁷ est considérée comme vraie et la contester revient à signer son arrêt de mort. Pareillement, une fois sur le trône, et quelle qu'eût été la manière dont l'impétrant avait réussi son ascension, il était impossible de l'en déloger autrement que par des moyens funestes. Les tentatives de coup de force étaient possibles, comme en témoignent les différentes rumeurs autour de l'accession au trône des deux précédents D. H. Le défunt lui-même aurait été imposé par un grand frère alors conseiller du précédent D. H., les personnes choisies par le Fa ayant décliné l'offre. Il n'appartenait pourtant pas aux lignages éligibles, étant apparenté au clan par alliance (grâce à son lignage maternel, la filiation étant dans cette région patrilinéaire). Si le défunt était accusé d'imposture pour avoir hérité d'une charge qui se transmet en lignée patrilinéaire, ses deux prédécesseurs souffraient des mêmes accusations. En outre, des collectivités totalement étrangères purent par le passé bénéficier de la charge, comme en témoigne l'intronisation d'un ancien esclave d'origine yoruba à l'époque du roi Guézo. Il s'agit de Ayisi, le 7^e D. H. si l'on en croit la généalogie inscrite sur un mur du vestibule où le D. H. reçoit habituellement ses hôtes.

L'insurgé ayant été écarté de la succession, c'est finalement un descendant du prédécesseur du défunt D. H. qui fut intronisé en décembre 2007 pour lui permettre de conduire les festivités du 10 janvier 2008⁸. Son nom de règne est Daagbo Xuno Metagbo Kanji et il appartient au segment de lignage Ahuanjigo du quartier Amajigo. Nous avons assisté le 28 octobre 2007 à une courte cérémonie de présentation publique du nouvel initié devant ses

6. *Tata* désigne des segments de lignage ayant un ancêtre commun en ligne paternelle. Les *tata* sont actionnés lors des funérailles pour les cotisations à verser.

7. Système divinatoire inspiré de la géomancie arabo-musulmane. Pour plus de détails sur son origine, voir J. D. Y. Peel, « The pastor and the "babalawo". The interaction of religions in nineteenth-century Yorubaland », *Africa*, vol. 60, n° 3, 1990, p. 338-369 et C. Hamès, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'études africaines*, n° 189-190, 2008, p. 81-99.

8. On compte en général deux ans entre le décès d'un chef et l'intronisation de son remplaçant, mais cette période est souvent plus longue en raison des difficultés (défections ou conflits) qui surviennent autour de l'attribution de cette charge.

pairs, fort peu nombreux. À peine une poignée de *vodunon* de la ville et quelques chefs venus de la province du Mono voisin étaient présents lors de cette sortie où le nouvel initié dansait, précédé d'une *tayino*⁹ et suivi d'une douzaine d'initiés entrés au couvent avec lui cinq semaines auparavant¹⁰. Tous avaient la tête rasée, étaient torse nu et ceints d'une jupe courte en paille recouverte d'une percale blanche, comme le sont habituellement les novices. Dans la petite cour du temple, un orchestre de tambours se tenait à l'ombre d'un arbre sacré autour duquel la ronde évoluait. À sa gauche se tenait un chœur de femmes debout avec, à ses pieds, un groupe d'initiés qui reprenaient les chants, les rythmant de battements de poitrine et se levant parfois pour entamer les pas du *vodun* honoré. Cette brève sortie n'a pas duré plus d'une heure et s'est terminée par une harangue conduite par de vieilles initiées, dont le contenu à peine voilé défiait les absents de tenter de s'opposer à l'intronisation du nouveau chef. Le 10 janvier 2008, le nouveau régnerant présida les festivités à la plage, entouré de peu de représentants des chefs de culte de la région. Étaient présents, comme depuis les dernières années, quelques groupes de Zangbeto¹¹, dont les masques et les danses spectaculaires attirent toujours les badauds. Aucun média national n'a rendu compte de ce jour férié et il semble que la célébration du 10 janvier soit désormais considérée comme une affaire qui n'intéresse que les touristes. La seule référence faite à Ouidah dans les journaux du lendemain était un avis destiné aux touristes leur recommandant de bien veiller à réserver leurs hôtels à l'avance car, à la même période, se déroule depuis 2003 le festival international cinématographique Quintessence organisé par Jean Odoutan, cinéaste et acteur béninois.

DU PATRIMOINE À SA MUSÉIFICATION

Daagbo Hunon Xuna était un personnage important de la vie culturelle du pays. Il « monopolisait » en effet les rites de procession à la mer que le régime marxiste-léniniste soutenait financièrement. Pour comprendre l'exceptionnelle ampleur prise par la querelle autour de sa succession, il convient de s'intéresser à l'histoire des pratiques de mise en patrimoine du pays.

9. Littéralement « tante paternelle ». Le terme *tayino* désigne les initiées qui n'entrent pas ou plus en transe mais qui s'occupent des novices et les accompagnent.

10. Il serait en fait entré au couvent avec vingt-et-un initiés, mais seuls douze d'entre eux l'accompagnaient dans cette brève sortie publique.

11. Littéralement « gardiens de la nuit ». Ces sociétés de masque jouent un rôle moralisateur de la vie publique, équivalent à celui des Gelede en pays yoruba. Les Zangbeto sont à l'origine gun et de la région de Porto-Novo.



Depuis les premiers temps de la colonisation française et jusqu'à la fin du régime marxiste-léniniste, la patrimonialisation au Bénin obéissait à une logique classique de muséification de certains lieux et monuments. La chute du régime dictatorial puis le retour à la démocratie mirent fin aux situations de monopole de certains chefs de culte considérés comme les protégés du régime antérieur.

La mise en patrimoine d'une partie de l'histoire du pays débuta pendant la période coloniale avec la création, en 1943, du Musée historique de la ville d'Abomey sur le site d'une partie des anciens palais de Guézo et Glélé, les rois ayant laissé la plus grande empreinte dans l'histoire de ce royaume. En muséifiant la royauté d'Abomey, en transformant un palais en lieu de mémoire, l'administration coloniale exhibait sa puissance, reléguant les emblèmes et symboles dynastiques à un passé révolu. Après avoir déporté Béhanzin, qui mourut en exil en 1906, l'administration coloniale choisit de nommer roi Agoli-Agbo. Son intronisation raviva les querelles interdynastiques, affaiblissant du même coup les lignages princiers. Les ethnographies coloniales entreprises par les administrateurs et les missionnaires, relayées par les premiers intellectuels locaux¹², ont fait de l'ancien Dahomey le cœur d'un « proto-imaginaire » national¹³ se résumant aux villes d'Abomey, de Porto-Novo et un peu plus tard de Ouidah, avec la transformation en 1967 du fort portugais en Musée d'histoire de la ville¹⁴.

En outre, depuis la fin des années 1940, un glissement progressif de la célébration d'une mémoire locale vers celle d'une mémoire transnationale s'est opéré à Ouidah. Cette transformation s'est effectuée avec les travaux de Pierre Verger sur l'esclavage et les cultures religieuses sur l'ancienne côte des Esclaves et à Salvador de Bahia¹⁵.

12. On pense notamment à Paul Hazoumé, originaire de Porto-Novo, auteur de nombreux textes ethnographiques dont l'œuvre la plus célèbre, *Doguicimi* (Paris, Larose, 1938, réédité en 1987), se veut un roman historique ayant pour scène l'ancien royaume dahoméen. On pense aussi à l'ethnologue Alexandre Senou Adande, qui poussa à la création en 1957 du Musée ethnographique de Porto-Novo ; ce dernier porte d'ailleurs son nom depuis 1993.

13. À propos de l'imaginaire national au Bénin, voir E. K. Tall « Imaginaire national et mise en patrimoine dans l'Atlantique Sud (candomblé de Bahia et cultes vodun au Sud-Bénin) » à paraître, *Lusotopie*, vol. 16, n° 2, novembre 2009.

14. Le fort demeura une enclave portugaise jusqu'en 1961. C'est à l'instigation de Pierre Verger que ce fort fut transformé en musée. Retraçant l'histoire de l'esclavage à travers des gravures d'époque et des photos du photographe-ethnologue, le musée devait pour ce dernier permettre de renouer les liens culturels entre Ouidah et la diaspora bahianaise.

15. P. Verger, *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, IFAN, 1957.

L'importance de ce photographe et ethnologue dans la mise en patrimoine de Ouidah se révèle dans la collection de photographies et d'objets qu'il a léguée au Musée d'histoire de la ville, dans la fondation d'une Maison du Brésil dans le quartier afro-brésilien et, au Brésil, dans la cession par la mairie de Salvador d'une ancienne maison commerciale dans le quartier du Pelourinho¹⁶ pour abriter la Maison du Bénin. La proximité de Pierre Verger avec les milieux du candomblé les plus influents du Brésil, notamment dans le monde intellectuel, diplomatique et artistique, lui conférait un réseau étendu¹⁷. Toutefois, l'énergie et les ressources de ce seul homme ne suffisent pas à expliquer l'adhésion que son projet de renouer les liens entre l'Afrique et le Brésil a rencontrée auprès des autorités politiques, des chefs de culte *vodun* à Ouidah et des milieux des cultes *egun*¹⁸ à Porto-Novo et Sakété. Cette démarche individuelle trouvait aussi un écho parmi les intellectuels de la région influencés par l'ethnographie coloniale et missionnaire.

Mathieu Kérékou, pendant sa période marxiste-léniniste, marqua une rupture dans le modèle patrimonial hérité de la colonisation en changeant en 1975 le nom du pays en République populaire du Bénin¹⁹. En instaurant un gouvernement central et une Assemblée nationale révolutionnaire composée des différentes « nationalités » ou communautés de langue et de culture cohabitantes sur le territoire national, le gouvernement militaire de Mathieu Kérékou rétablissait un « équilibre régional » jusqu'alors fragile, comme en témoignent les six coups d'État qui secouèrent le pays entre 1963 et 1972. La prééminence de la région méridionale sur le territoire national tenait à l'héritage d'une vision coloniale qui, par la mémorisation d'un royaume, érigeait en symbole l'assujettissement d'un pouvoir sociopolitique qui n'avait par le passé rien

16. Littéralement « le pilori » (auquel étaient attachés les esclaves rebelles). Quartier populaire de la ville haute de Salvador de Bahia, le Pelourinho a été en partie réhabilité grâce à des fonds internationaux et constitue une partie du centre historique de Salvador qui figure au patrimoine mondial de l'Unesco depuis 1985.

17. Parmi les artistes, citons Carybé ; parmi les écrivains, Jorge Amado ou encore Antônio Olinto qui fut conseiller culturel à Lagos au début des années 1960 et qui écrivit une trilogie africaine dont le premier volume évoque la vie des *retornados*, les esclaves brésiliens retournés en Afrique après leur affranchissement. A. Olinto, *La Maison d'eau*, Paris, Stock, 1973 [1965].

18. Cultes qui célèbrent originellement les ancêtres de certains patrilignages d'origine yoruba mais dont l'appropriation tend à s'étendre aujourd'hui aux matrilignages. Voir J. Noret, « Mémoire de l'esclavage et capital religieux. Les pérégrinations du culte *egun* dans la région d'Abomey », *Gradhiva*, n° 8, 2008, p. 48-63.

19. Le Bénin évoque un vaste empire né au XIII^e siècle et qui perdura jusqu'au XIX^e. Sa période la plus glorieuse s'étend du XV^e au XVII^e siècle. Les célèbres bronzes du Bénin, régulièrement exposés dans les musées occidentaux les plus prestigieux, en témoignent. Sa zone d'influence recouvrait une partie des actuels Nigéria, Bénin et Togo.

eu à envier aux anciennes monarchies européennes. La nouvelle appellation du pays sortait désormais les citoyens béninois de cet univers centré sur l'ancien royaume du Danxomé. Ainsi, lors de la Conférence nationale de 1990, bien que le retour à l'ancien nom du pays eût été évoqué, l'assemblée souveraine s'y opposa, se contentant d'ôter le qualificatif « populaire » au nom de la République.

Durant la période révolutionnaire, les processus de patrimonialisation se poursuivirent cependant, mais en prenant de nouvelles formes. Il s'agissait alors de sauvegarder les savoirs thérapeutiques endogènes afin d'atténuer la dépendance du pays vis-à-vis des officines pharmaceutiques du « grand capital ». Étant donné les liens étroits entre culte religieux et culte thérapeutique, le régime marxiste-léniniste de Mathieu Kérékou, qui fustigeait officiellement les forces rétrogrades, parmi lesquelles comptaient les cultes *vodun*, les religions dans leur ensemble et les nouveaux mouvements religieux²⁰, adopta ainsi une attitude pour le moins paradoxale. En 1986, fut par exemple créée l'Association nationale des praticiens de la médecine traditionnelle au Bénin et des géomanciens, médiums et voyants²¹. Les recommandations révolutionnaires fonctionnaient alors comme un véritable *double-bind*. Pratiquant une gouvernance alternant un pouvoir de jour et un pouvoir de nuit²², Kérékou révolutionnaire entretenait des relations des plus ambiguës avec les forces religieuses²³. Parfait connaisseur de la géographie culturelle du pays, il utilisait certains chefs de culte pour renforcer sa politique de centralisation du gouvernement. Il était ainsi de notoriété publique que tel était le cas pour Daagbo Hunon à Ouidah et Yaotcha²⁴ à Porto-Novo.

Cependant, bien avant le recours aux savoirs endogènes, 1975 fut l'année de l'intronisation du Daagbo Hunon qui insuffla un nouvel élan aux cultes de la ville de Ouidah en multipliant le recours périodique au cycle cérémoniel

20. Bien que son patrimoine mobilier ait été nationalisé durant la période révolutionnaire, l'Église catholique a toujours été épargnée, tout comme l'islam et les protestants historiques. La lutte anti-sorcellerie visait surtout les cultes précoloniaux et, parmi les mouvements de réforme religieuse, le Christianisme Céleste.

21. Décret n° 86-89 du 3 mars 1986.

22. Ce qu'Emmanuel Terray décrivait à propos du pouvoir politique en Côte d'Ivoire comme le pouvoir du climatiseur et celui de la véranda. Voir E. Terray, « Le climatiseur et la véranda », in coll., *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*, Paris, Karthala, 1986, p. 37-44.

23. Lors de la grande sécheresse de 1977, il demanda au Daagbo Hunon de Ouidah d'effectuer un rite propitiatoire : ce dernier se rendit à la plage avec un serpent pour conjurer la sécheresse. Dans les années 1980, Mathieu Kérékou avait pour conseiller spécial le fameux marabout Cissé, condamné après les travaux de la Conférence nationale à une peine de dix ans de prison pour détournement de fonds.

24. Yaotcha, prêtresse *vodun*, était aussi membre de l'Assemblée nationale révolutionnaire.

complet des cultes *vodun* territoriaux, cycle qui trouve son point d'orgue lors d'une procession à la plage, située à quelques kilomètres de la ville. Sa réactivation contemporaine est toutefois grandement liée aux pratiques de patrimonialisation propres au « moment » marxiste-léniniste du régime. La procession est un événement théâtral qui évoque les rapports de pouvoir et les rapports d'alliance entre les dieux et les êtres humains à différents niveaux.

Un premier niveau permet une lecture historique du peuplement de Ouidah et de la logique de préséance découlant de l'antériorité ou de l'autochtonie des groupes en présence. Avant la conquête aboméenne, Ouidah et ses environs faisaient partie du territoire d'un petit royaume, Xweda, dont la capitale, Savi, était située à environ onze kilomètres au nord de la ville. Ce royaume, subordonné au royaume d'Allada, a succombé à l'attaque des Dahoméens en 1727, en grande partie du fait des conflits internes qui le divisaient²⁵. Le nom même de Ouidah, appelée selon la langue des voyageurs Whydah en anglais, Fida en néerlandais, Juda en français, ou Ajuda en portugais, provient des différentes manières de prononcer des locuteurs de la langue xweda²⁶. Ce territoire était peuplé de Xula et de Xweda, ces derniers étant installés sur le plateau de Savi tandis que les premiers occupaient la plage et la lagune. Aujourd'hui encore, les traditions orales divergent pour déterminer qui, des Xula ou des Xweda, a occupé en premier le territoire. Les sources historiques les plus sûres indiquent que les Xweda provenaient de la région de Porto-Novo, à l'est de Ouidah, tandis que les Xula étaient originaires de l'ouest, autour de Grand Popo. Robin Law²⁷ émet l'hypothèse que les Xula y auraient été dominants ou en nombre supérieur aux Xweda avant la conquête aboméenne. On peut aisément imaginer une cohabitation de ces deux groupes en reconnaissant aux Xula la maîtrise des eaux et aux Xweda la maîtrise de la terre. Cette spécialisation professionnelle, très fréquente en Afrique, est en partie corroborée par la répartition des cultes à Ouidah encore en vigueur aujourd'hui. En effet, Dangbe, le python royal protecteur de la cité en référence à l'ancien royaume de Savi, est sous la direction d'un Xweda, tandis que Xu ou Adantoxu, divinité de la mer, est sous la responsabilité de Daagbo Hunon, d'origine xula. Même si les liens

25. Conflits autour de la répartition de la richesse soudainement acquise grâce au commerce des esclaves. Voir R. Law, « The common people were divided: monarchy, aristocracy and political factionalism in the kingdom of Whydah, 1671-1727 », *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 23, n° 2, 1990, p. 201-229.

26. Le xweda appartient au groupe linguistique des langues gbe, comme le fon des conquérants aboméens.

27. R. Law, *Ouidah: the Social History of a West African Slaving "Port", 1727-1892*, Athens, Ohio University Press, 2004, p. 20.



matrimoniaux rendent aujourd'hui difficile la distinction entre ces deux groupes, ils symbolisent ensemble l'autochtonie ou du moins leur statut de primo-arrivants par rapport aux autres communautés qui allaient s'installer à Ouidah lors de l'expansion aboméenne.

Un second niveau rend compte de la domination exercée par l'ancien royaume d'Abomey (à partir de 1727) en faisant apparaître la différence entre « autochtones » et « allochtones » et celle entre gens du commun et fonctionnaires royaux. En même temps qu'il marque l'antériorité des pêcheurs xula et des cultivateurs xweda, ce rituel souligne leur assujettissement à la couronne aboméenne. En effet, depuis la colonisation aboméenne, la divinité majeure dans l'ensemble des panthéons xweda et xula est une divinité de la mer. Elle s'est substituée au serpent Dangbe de l'ancien royaume de Savi, sans doute pour marquer l'importance des échanges maritimes dans le comptoir négrier du Danxomé. Cela pourrait expliquer la raison pour laquelle cette divinité maritime est régie par le panthéon du ciel²⁸ reproduisant dans le quartier de Sogbadji la même hiérarchie qu'à Abomey dans un quartier homonyme. En effet, à Porto-Novo ou dans d'autres territoires indépendants de l'ancien Danxomé, les divinités xweda obéissent à une autre géographie culturelle et ne sont en aucun cas soumises à la domination du panthéon du ciel.

La procession à la mer opère ainsi une double mise en mémoire des événements du passé. La première évoque les rapports complémentaires que les sociétés xweda et xula entretenaient avant la conquête aboméenne, à travers une hiérarchisation du cycle rituel obéissant à une logique de préséance et l'évocation du rôle protecteur des activités économiques et sociales que jouaient leurs divinités. La seconde éclaire subtilement l'assujettissement dont ces sociétés ont été l'objet en reproduisant la géographie culturelle des divinités du ciel et de la mer en vigueur à Abomey.

Cette procession, dont la périodicité n'est documentée qu'à partir de la colonisation française²⁹, a vu son renouvellement s'accélérer lors du régime dictatorial marxiste-léniniste. Alors que l'historien Casimir Agbo, notait, en 1959, trente ans d'écart entre deux processions³⁰. Daagbo Hunon Xuna, qui

28. Dont la divinité principale, Xevioso, se manifeste par le tonnerre.

29. Toutefois, sans faire de politique-fiction, au vu de la profondeur généalogique du culte (onze générations), de la nécessité de clore les funérailles et d'installer un nouveau chef avec ce rituel, on peut estimer cette périodicité *a minima* à deux rituels par règne.

30. C. Agbo, *Histoire de Ouidah du xv^e au xx^e siècle*, Avignon, Les Presses Universelles, 1959. L'auteur signale deux processions : l'une en 1920, l'autre en 1948. Sur cette dernière, Pierre Verger a livré des photos, ainsi qu'une description qui est en tout point analogue aux observations que nous avons pu faire lors du rituel de 1988. Voir P. Verger, *Notes sur le culte des Orisa et Vodun...*, *op. cit.*, p. 120-125 et 546-548.

régna de 1975 à 2002, en a, quant à lui, accompli quatre et entamé une dernière peu avant sa mort. La place du Daagbo Hunon est centrale dans la réalisation de cette procession à la mer qui est l'aboutissement d'un cycle rituel très complexe. Ces cérémonies, qui engagent tous les couvents *vodun* *xweda* et *xula* de la ville, obéissent à la dialectique du *nomos* (*i. e.* de la loi et de la coutume) : le pouvoir politique est aux mains des conquérants étrangers, ici les Aboméens, alors que la charge de gardien des divinités ancestrales et territoriales demeure aux mains des populations assujetties par les premiers. Au-delà de la nécessité, pour réaliser cet événement, d'une personnalité charismatique capable de convaincre deux communautés élargies d'entreprendre un effort financier, des appuis dans la sphère politique semblent indispensables. Si l'on en juge par l'histoire orale³¹ qui, selon les sources, fait remonter l'attribution de la charge de Daagbo Hunon soit au règne de Tegbesu (1740-1774), soit à celui de Glélé (1858-1889)³², il ne fait aucun doute que les autorités politiques veillaient à la bonne réalisation de cet événement considéré comme un vecteur de paix sociale. En octroyant aux populations soumises un cycle rituel leur permettant de conserver la mémoire de leurs origines différenciées, le régime aboméen tempéra la violence de son occupation. Le climat d'abondance résultant de la traite atlantique bénéficia en premier lieu aux dynasties aboméennes et aux élites marchandes, mais il rejaillissait aussi sur les populations assujetties. La fin de l'esclavage, anticipée par certains commerçants de la traite, et la reconversion dans une économie de plantation, ont surtout bénéficié aux anciennes élites transnationales qui, lors de la conquête française, ont pu monnayer leur double culture africaine et européenne auprès de l'administration coloniale. Le cycle cérémoniel s'en est certainement trouvé délité. Cependant, la raison n'en est pas obligatoirement la fin de la traite car une désaffection pour la charge de D. H. est survenue dès avant le milieu du XIX^e siècle.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est ensuite sous le régime révolutionnaire de Mathieu Kérékou que la périodicité des cycles de procession rituelle à la mer s'est accélérée³³. En soutenant financièrement cet événement,

31. Voir C. Agbo, *Histoire de Ouidah...*, *op. cit.*, dans lequel l'auteur reprend toutes les informations recueillies par les missionnaires et administrateurs coloniaux.

32. Respectivement 4^e et 9^e rois d'Abomey. L'hypothèse Glélé semble tenir à son emblème, un bélier tenant dans sa bouche la double hache, symbole de la puissance du royaume d'Oyo. Cependant, ce dernier n'étant plus une menace pour Abomey à l'époque de Glélé, la version du roi Tegbesu paraît plus convaincante. R. Law recense ces différentes hypothèses dans *Ouidah: The Social History...*, *op. cit.*, p. 88-98.

33. Quatre entre 1975 et 1988, d'après l'éloge funèbre prononcé le 3 avril 2004 par Émile Ologoudou, sociologue originaire de Ouidah.



le régime marxiste-léniniste poursuivait deux objectifs : s'assurer le soutien d'une population ayant souffert de la colonisation aboméenne, et conforter son pouvoir centralisateur en minimisant la segmentation des grands ensembles ethniques en nationalités territoriales engagée par la colonisation française. Lors du rituel de 1988, on peut témoigner de la présence de représentants de la diaspora brésilienne et haïtienne. Nul doute que les efforts conjugués du chef de la Mission française de coopération et d'action culturelle et de Pierre Verger ont contribué à leur présence. Le soutien financier des autorités publiques et des organismes internationaux était d'autant plus nécessaire que la déroute économique conduisit en 1987 à l'adoption par le Fonds Monétaire International (FMI) de mesures radicales pour réduire la dette publique : prélèvement de 10% sur les salaires des fonctionnaires, gel des embauches et mises en préretraite. Ainsi, en dépit d'une situation économique désastreuse, le chef suprême des cultes d'une ville assoupie depuis la fin de la traite et de l'économie de plantation, réussit à organiser une manifestation religieuse rassemblant environ huit cents adeptes accomplissant le cycle le plus complet de rituels, entre décembre et mars.

En outre, au milieu des années 1980, le régime politique se voulant jusqu'alors fermé aux influences néfastes de l'impérialisme occidental sembla infléchir sa position, en développant par exemple des accords de coopération avec les Communautés européennes et en acceptant les mesures imposées par le FMI. Par ailleurs, l'Unesco avait mandaté différentes missions au Bénin pour évaluer les travaux de réfection nécessaires à l'inscription au patrimoine mondial de certains monuments. Cette évaluation comprenait le musée-palais d'Abomey, le palais Honmé de Porto-Novo et, enfin, la porte magique de Kétou, qui serait revenue d'Abomey après que Glélé eut conquis la ville et emporté comme trophée cette porte qui, des siècles durant, avait protégé la ville. Parallèlement, le Programme d'urbanisme du Bénin, par la suite devenu Serhau³⁴, fut chargé de penser la mise en valeur du patrimoine urbanistique de certaines villes du pays. Le choix porté sur Porto-Novo, puis Ouidah, visait l'exploitation touristique future des deux villes du Bénin où les empreintes de la traite esclavagiste ont laissé les traces les plus nombreuses, telles que l'architecture brésilienne de la Grande Mosquée et les maisons des anciens esclaves retournés ou des commerçants lusophones.

34. Société d'Études Régionales d'Habitat et d'Aménagement Urbain. Sur les études urbanistiques du potentiel patrimonial du Sud-Bénin, voir A. Sinou et B. Oloudé, *Porto-Novo, ville d'Afrique noire*, Marseille/Paris, Parenthèses/Orstom, 1989 et A. Sinou et al., *Le Comptoir de Ouidah. Une ville africaine singulière*, Paris, Karthala, 1995.

À partir de 1988, le régime marxiste-léniniste facilita la sortie de ressortissants nationaux et plusieurs chefs de culte et représentants de dynasties méridionales bénéficièrent d'invitations dans les pays de la diaspora (Brésil, Martinique, États-Unis), ou encore en Europe pour témoigner de la diffusion et de la pérennité des cultes *vodun* au-delà de l'Atlantique.

Le marché du *vodun* pour une clientèle diasporique se mettait en place. Toutefois, c'est après la dictature que des initiatives plus individuelles se manifestèrent et que certains chefs de culte allèrent jusqu'à former des Églises *vodun* pour satisfaire une clientèle afro-américaine foncièrement chrétienne³⁵.

D'UNE CÉLÉBRATION LOCALE À UNE MANIFESTATION INTERNATIONALE

Le festival Ouidah 92 constitua un point d'orgue dans ces patrimonialisations et mit au cœur de ses manifestations artistiques et culturelles des pratiques et des savoirs religieux dont la concrétisation passa par les danses, les masques, la musique et des parodies de procédures sacrées. La mort de D. H. Xuna intervint dans le contexte du renouveau démocratique qui vit le Bénin s'ouvrir au vaste marché des entreprises mémorielles et le monumental céder le pas à l'immatériel. La concurrence s'intensifia entre les chefs de culte au moment même où la captation de la clientèle diasporique devint fondamentale. Cette tension se cristallisa autour de l'organisation des festivités du 10 janvier, manifestation dont les différents protagonistes de la querelle de succession voulaient prendre la direction en 2008.

La Conférence nationale de 1990 marqua la fin du régime dictatorial de Mathieu Kérékou et prépara la mise en œuvre d'élections démocratiques. L'idée d'équilibre régional instaurée par le gouvernement révolutionnaire fut reconfigurée en termes culturels par le gouvernement de transition. La mention de « coutume » se substitua à celle d'« ethnie » sur les cartes d'identité nationale, soulignant le caractère culturel de l'identité individuelle, qui ne se résumait plus à une communauté de langue. L'imaginaire national

35. Ces initiatives cherchant à s'accommoder à l'*habitus* religieux de leur clientèle ne sont pas nouvelles, comme en témoigne la création d'une Église du Fa au début de la colonisation. Pour plus de détails sur la fièvre entrepreneuriale des chefs de culte *vodun* à partir des années 1990, voir E. K. Tall, « Stratégies locales et relations internationales des chefs de culte au Sud-Bénin », in L. Fourchard, A. Mary et R. Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris/Ibadan, Karthala/Ifra, 2005, p. 267-284.



devint un imaginaire multiculturel dont le festival Ouidah 92 se voulait un témoignage. C'est pendant la période de transition que l'idée du festival germa. Dès le début, s'affrontèrent deux projets pensés localement comme concurrentiels. Il s'agissait de La Route de l'esclavage promue par l'Unesco, et des Retrouvailles Bénin-Haïti imaginées par la Mission française de coopération et d'action culturelle (MCAC) en la personne de son chef de mission, qui avait précédemment séjourné en Haïti. Nassirou Bako-Arifari y voit une concurrence entre, d'un côté, Nouréini Tidjani-Serpos – par la suite ambassadeur du Bénin auprès de l'Unesco puis directeur de son département Afrique –, soutenu par la France, et de l'autre, Paulin Hountondji – ancien ministre de l'Éducation du gouvernement de transition puis ministre de la Culture du président Soglo –, soutenu par les universitaires³⁶. Tous deux briguaient en outre la direction locale du projet Unesco. Tidjani-Serpos souhaitait réunir les deux projets, mais la MCAC s'y opposa, sans doute pour marquer sa différence et sa puissance postcoloniale. L'idée de retrouvailles fut reprise et élargie par le candidat Soglo qui la transforma en projet de Renaissance culturelle dans son programme présidentiel. Ce projet s'est traduit durant le festival Ouidah 92 par la mise en scène conjointe des cultes *vodun*, de l'ancien royaume d'Abomey et de la route des esclaves. Rappelons que Nicéphore Soglo affirma en ouverture du festival que Ouidah 92 devait être suivi par un festival Nikki dans l'Atacora, puis par un autre sur les masques gelede dans la région de l'Ouémé, ce qui avait pu être interprété comme le résultat d'une injonction onusienne de bonne gouvernance qui visait, à la suite du plan de rigueur imposé par le FMI, à transformer un capital culturel inexploité en capital touristique. Après l'échec de Nicéphore Soglo aux élections suivantes, certaines réactions populaires se manifestèrent contre cet événement. L'Église catholique exprima ainsi sa colère envers la réhabilitation de cultes qu'elle s'est employée à diaboliser pour ensuite jouer la carte de l'inculturation³⁷. Une grande partie de l'opinion publique voyait en outre dans cette mise en valeur de la culture *vodun* une forme de régionalisme et une façon de mettre de nouveau au centre de la vie politique un imaginaire faisant la part belle aux territoires méridionaux.

36. N. Bako-Arifari, « La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des Africanistes*, vol. 70, n° 1-2, 2000, p. 221-231.

37. À propos de l'attitude des Églises chrétiennes vis-à-vis des cultes *vodun*, voir C. Henry, « Le sorcier, le visionnaire et la guerre des Églises au Sud-Bénin », *Cahiers d'études africaines*, n° 189-190, 2008, p. 101-130 ; G. Ciarcia, « Rhétoriques et pratiques de l'inculturation. Une généalogie "morale" des mémoires de l'esclavage au Bénin », *Gradhiva*, n° 8, 2008, p. 28-47.

Cette théâtralisation des cultes et cultures du Sud-Bénin trouva son apogée dans la célébration à la plage de la rencontre entre chefs de culte *vodun*, personnalités politiques, représentants de la diaspora, artistes et intellectuels participant au festival. Cette cérémonie ne fut pas sans évoquer la procession à la mer conduite périodiquement par le Daagbo Hunon, chef des cultes territoriaux de la ville de Ouidah. Cette confusion n'échappa pas à certains chefs de culte de la ville qui refusèrent de participer à ce qu'ils considéraient comme une mascarade³⁸ et la profanation d'un rituel religieux.

On peut plus généralement s'interroger sur le sens donné à la transformation d'un cycle rituel, qui célébrait originellement la complémentarité des richesses issues de la pêche et de l'agriculture pour des populations anciennement installées sur un territoire, en commémoration pour une diaspora en mal de racines. La célébration de retrouvailles à la plage de Ouidah transforma radicalement un rituel auparavant circonscrit à la dynamique identité/altérité au sein d'un territoire limité. En effet, la signification de la mer comme source de richesses pour les populations xula et xweda était bien distincte de la notion de richesse entourant la traite atlantique. Nos interlocuteurs dans les différents quartiers de la ville attribuent cette richesse particulière au pouvoir de Dagon, divinité appartenant à la famille de Souza³⁹, dont l'ancêtre, contemporain du roi Guézo (1818-1858), fut le principal intermédiaire entre les négriers européens et le royaume d'Abomey. Jusqu'à la fin des années 1980, c'était à Ouidah le seul culte *vodun* qui faisait explicitement référence aux richesses produites par le trafic du bois d'ébène. Néanmoins, ce serait une erreur d'affirmer que la transformation d'un rituel religieux interlignager en rituel politique international et en entreprise mémorielle est sortie spontanément, au début des années 1990, du chapeau d'un conseiller du candidat Soglo. Nous avons déjà indiqué que ce glissement progressif de la célébration d'une mémoire locale vers une mémoire transnationale était à l'œuvre à Ouidah depuis la fin des années 1940 avec les travaux de Pierre Verger mettant en miroir la mémoire de l'esclavage et les cultures religieuses

38. On rappellera que les représentants les plus nombreux du monde *vodun*, ce jour-là, appartenaient soit à des sociétés de masque (Zangbeto et Gelede) soit à des cultes anti-sorcellerie apparus dans la région à l'époque coloniale. On notera par ailleurs que l'emblème du festival était un masque gelede, ce qui est une incongruité à Ouidah. En effet, au Bénin, ces masques proviennent principalement de la région Agonli, vers Covè, et de la vallée de l'Ouémé. Les masques zangbeto proviennent quant à eux de la région de Porto-Novo. Or si ces deux sociétés de masque sont bien des sociétés initiatiques, elles opèrent en marge des cultes *vodun*.

39. Famille de Francisco Félix de Souza, marchand d'origine luso-amérindienne qui, sous le titre de Chacha, s'est bâti une fortune grâce au commerce des esclaves à l'époque du roi Guézo.

sur l'ancienne côte des Esclaves et à Salvador de Bahia. On ne saurait, par ailleurs, sous-estimer l'influence des *retornados* au XIX^e siècle et le va-et-vient de ces derniers entre la côte ouest-africaine et le Brésil jusqu'au début du XX^e siècle, même si leurs points d'attaches privilégiés se situaient dans l'actuel Nigeria⁴⁰. C'est dans le prolongement de ces échanges que doit être analysée la démarche de Verger et l'écho qu'elle a rencontré auprès de ses interlocuteurs africains. Cette politique patrimoniale fut poursuivie par le régime militaire qui renforçait ainsi sa politique de centralisation du pouvoir en finançant le cycle rituel territorial de la quatrième ville du pays.

Le Bénin redevenu démocratique entra de plein fouet dans cet ordre du temps contemporain que François Hartog⁴¹ définit comme le présentisme, c'est-à-dire comme un ordre du temps qui privilégie la mémoire au détriment des monuments dans les processus de patrimonialisation. Dans cette nouvelle configuration, il ne s'agit plus d'ériger des monuments à la gloire nationale. Les États ne sont plus commanditaires de monuments, mais se transforment en promoteurs de la sauvegarde et de la préservation de ce qui appartient désormais au patrimoine de l'humanité. Le patrimoine et la mémoire continuent d'être des vecteurs d'identité mais, comme le souligne François Hartog, « [...] il s'agit moins d'une identité évidente et sûre d'elle-même, que d'une identité s'avouant inquiète, risquant de s'effacer ou déjà largement oubliée, oblitérée, réprimée : d'une identité à la recherche d'elle-même, à exhumer, à bricoler, voire à inventer⁴² ».

À Ouidah, la recomposition de cultes lignagers et territoriaux en cultes de mémoire diasporique s'est faite progressivement et a atteint son paroxysme avec la réalisation du festival Ouidah 92. Ses préparatifs cristallisaient et segmentaient les identités comme en témoigne la violente querelle qui opposa deux ténors des cultes *vodun*⁴³ qui briguaient la présidence de la Communauté nationale des cultes *vodun* au Bénin instituée par les autorités du Renouveau démocratique. D'un côté, le Daagbo Hunon de Ouidah, dixième héritier d'un trône remontant aux premiers temps de la conquête aboméenne, de l'autre, un chef de culte qui tirait son prestige d'un savoir-faire personnel

40. Concernant l'influence de cette diaspora brésilienne et des échanges entre les deux côtes atlantiques, voir J. Lorand Matory, « The English professors of Brazil: on the diaporic roots of the Yoruba nation », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, n° 1, 1999, p. 72-103.

41. F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

42. *Ibid.*, p. 165.

43. Pour plus de détails sur cette querelle entre cultes « traditionnels » et « néotraditionnels », voir les articles de E. K. Tall, « De la démocratie... », art. cit. ; « Imaginaire national et mise en patrimoine... », art. cit.

reconnu par une clientèle composée d'hommes politiques et d'hommes d'affaires du continent. Les moyens financiers dont disposait le second lui firent gagner la bataille haut la main, tout en ouvrant la voie à la segmentation et à l'éclatement de communautés religieuses qui, jusqu'alors, restaient inscrites dans des territoires imaginaires locaux. Ceux-ci reposaient sur ce que Marc Augé qualifie de dispositifs rituels restreints, caractérisés par « une restriction à l'espace et au temps de la cérémonie des effets d'identification du rite [qui] invite à le définir en fonction de sa finalité explicite »⁴⁴. Le retour à la démocratie au Bénin, au début des années 1990, a en effet permis d'envisager un élargissement de ce dispositif rituel englobant les directives des autorités publiques et des organisations internationales en matière de valorisation des biens culturels et répondant aux attentes d'une diaspora en quête de sens et de mémoire.

Au moment où le festival Ouidah 92 entérinait une politique culturelle répondant à la fois aux nécessités de développement du pays – après des années d'incurie socioéconomique –, et aux exigences d'un tourisme identitaire en gestation, la multiplication d'associations et d'organismes non gouvernementaux aiguïsa l'appétit de nombreux acteurs qui espéraient transformer en musée vivant un pays riche d'une grande diversité culturelle. Le Bénin ne possédant aucune ressource stratégique, si ce n'est son élite intellectuelle – Cotonou était autrefois considérée comme le « quartier latin » de l'Afrique –, un véritable élan populaire se manifesta pour mettre en valeur les savoirs endogènes et effectuer un retour réflexif sur ce que les traditions locales pouvaient apporter au regain de notoriété d'une nation assoupie par dix-sept ans de régime autoritaire.

Attentifs aux injonctions des organismes internationaux, les projets adoptèrent sans réserve le vocabulaire international, en termes de bonne gouvernance, de développement durable, de savoirs endogènes et de patrimoine mondial. Ainsi, jusqu'au milieu des années 1990, nombreux furent les initiateurs de projets, tant en milieu urbain que rural, qui obtinrent des subventions aussi bien de la part des institutions nationales que des organismes internationaux⁴⁵.

44. M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, p. 91.

45. Des enquêtes ponctuelles menées dans les années 2000 montraient que nos interlocuteurs avaient bénéficié en moyenne de cinq sources de financement pour des projets complémentaires (assainissement du quartier, alphabétisation en langue locale, développement durable, savoirs endogènes, lutte contre le sida, programmes culturels pour les jeunes, etc.).



Cette manne internationale, qui semblait inépuisable, exacerba les liens communautaires plutôt qu'elle ne les renforça, les crispations identitaires se faisant de plus en plus sentir. À Ouidah, la tentation patrimoniale se manifesta par la voie d'une logique familialiste⁴⁶, c'est-à-dire par la captation familiale d'un bien collectif, conséquence de l'organisation du festival qui avait ouvert les cultes *vodun* au marché concurrentiel de la mémoire et des biens magico-religieux, déclenchant une compétition acharnée pour un trône qu'auparavant personne n'enviait. Jusqu'alors, les contraintes sociales et financières qui incombaient à l'élu⁴⁷ avaient fait fuir de nombreux héritiers pressentis. L'appropriation personnelle et familiale des subventions accordées à raison d'une charge reconnue au niveau mondial fut une des raisons pour lesquelles la présidence de la Communauté nationale des cultes *vodun* au Bénin échappa à Daagbo Hunon Xuna. C'est aussi l'organisation du festival en 2008 qui marqua l'échec du coup de force de son fils.

Il est apparu que cette lutte de succession⁴⁸ puise sa force dans la brèche ouverte par le festival Ouidah 92. L'instauration, à partir de 1996, d'un jour férié pour célébrer nationalement les cultes *vodun* au Bénin projette dans le monde globalisé des cultes auparavant localement perçus comme lignagers, personnels ou territoriaux. Lors de la préparation du festival Ouidah 92, les luttes entre factions rivales pour la mise en avant de la mémoire de l'esclavage et de la culture *vodun* trouvèrent un écho dans les luttes paroissiales entre responsables de culte. Les identités se cristallisaient autour d'une légitimité mesurée à l'aune de l'ancienneté. Elles se segmentaient, accompagnant les processus de décentralisation impulsés par l'État, et se traduisaient par une privatisation des espaces de culte. La clôture, par son responsable, d'une forêt

46. Terme employé par Michel Agier pour désigner l'accaparement familial d'un lieu ou d'un culte collectif. Voir M. Agier, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille/Paris, Parenthèses/IRD, 2000.

47. Se consacrer entièrement aux affaires du culte et respecter une série d'interdits, dont celui de voir la mer en dehors du cadre rituel de la procession.

48. La lutte fratricide, loin d'être apaisée, a rebondi au printemps 2009 avec le meurtre d'un des fils de l'actuel D. H. au cours d'une bagarre déclenchée par les propos virulents du maire de la ville contre la faction politique soutenant l'actuel président de la République à qui elle aurait remis la clef de la cité en l'absence de son premier conseiller. Comme le soulignait Roberta Cafuri à propos des querelles à Abomey, les ordres politiques qui se succèdent, loin d'effacer les précédents, fonctionnent par cumul et sédimentation. Voir R. Cafuri, « Le site historique d'Abomey (Bénin, Afrique occidentale) entre passé et présent », Université européenne d'été « *Habiter le patrimoine : sens, vécu, imaginaire* », Saumur, 13-16 octobre 2003. Dans le cas de Ouidah, les factions religieuses se reconfigurent dans les partis politiques de la majorité présidentielle et de l'opposition.

sacrée⁴⁹ autrefois ouverte à tous les vents, ou l'organisation, dans tout le Bénin méridional, de nombreux stages de formation à la divination Fa et aux danses *vodun* destinés à une clientèle étrangère témoignent de l'importance d'un imaginaire diasporique dans la transformation des cultes au Sud-Bénin. Après les querelles de légitimité qui mobilisèrent les chefs de culte pendant la préparation du festival Ouidah 92, tous cherchent aujourd'hui à capter une clientèle transnationale, en transformant des cultes lignagers en cultes célébrant la mémoire des anciens esclaves ■

Emmanuelle Kadya Tall

UM 194 Institut de recherche pour le développement,
Centre d'études africaines (CEA), EHESS, Paris

Abstract

War of succession and competition over memory in Ouidah

In Benin Republic, the Ouidah 92 festival has triggered off a process of commodification of memories in which international, governmental and private initiatives compete with one another. From the analysis of a feud over the succession of the Vodun cult chief in the town of Ouidah, the author shows how Vodun cults participate in this struggle over the slavery's memory.

49. Il s'agit de la forêt Kpassezume à Ouidah.